

Asiatische Studien
Études Asiatiques
LXVI · 3 · 2012

Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft
Revue de la Société Suisse – Asie



Peter Lang

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISSN 0004-4717

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz
info@peterlang.com, www.peterlang.com

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIÈRES CONTENTS

Aufsätze – Articles – Articles

KATAJUN AMIRPUR	521
Aktuelle Aushandlungsprozesse des Verhältnisses von Religion, Staat und Politik: Eine Positionsbestimmung der heutigen Gegner und Befürworter der <i>velāyat-e faqīh</i> in Iran und im Irak	
ALICE BOMBARDIER	565
Peinture de guerre et représentations anthropomorphiques dans un lieu de prière musulman en Iran	
ALEXANDRA HOFFMANN	599
Erinnerungen an eine fremde Heimat. Mahšīd Amīršāhīs Roman <i>Dar Ḥazar</i> und seine Rezeption als kollektiver Text	
REINHARD SCHULZE	653
Der Islam als Feind der Anthropologie. Anmerkungen zu Leo Frobenius und zur Islamwissenschaft	
MIRIAM YOUNES	711
Die Verwirrungen der Zöglinge Najafs – Reformkonzepte in der und über die <i>ḥawza</i> im frühen 20. Jahrhundert	
FLORIAN ZEMMIN	749
Vom gesellschaftlichen Engagement für den Islam zum islamischen Engagement für die Gesellschaft – Verschiebungen in Tariq Ramadans Plädoyer für eine ganzheitliche Moderne	
<i>Rezensionsaufsatz – Compte rendu – Review article</i>	
HERMAN TIEKEN	811
On a Recent Translation of Classical Tamil Love Poetry	

Rezensionen – Comptes rendus – Reviews

URS APP	833
<i>The Birth of Orientalism</i> (Martin Lehnert)	
ALLISON BUSCH	841
<i>Poetry of Kings. The Classical Hindi Literature of Mughal India</i> (Nadia Cattoni)	
CARMEN MEINERT (ED.)	843
<i>Buddha in der Jurte. Buddhistische Kunst aus der Mongolei</i> (Karénina Kollmar-Paulenz)	
MANFRED SING	853
<i>Progressiver Islam in Theorie und Praxis. Die interne Kritik am hege- monialen islamischen Diskurs durch den “roten Scheich” ʿAbdallāh al- ʿAlāyilī (1914–1996)</i> (Katharina Völker)	
GABRIELE VOGT / GLENDA S. ROBERTS (eds.)	861
<i>Migration and Integration – Japan in Comparative Perspective</i> (David Chiavacci)	
Autoren – Auteurs – Authors	871

tuelle vernaculaire. Le braj devient alors une langue transrégionale, servant de véhicule aux élites politiques, comme jadis le sanskrit.

Le sixième et dernier chapitre enfin, traite de la fin de cette littérature et de sa rencontre avec l'Inde coloniale. Dans un premier temps, il démontre que la littérature *rīti*, après avoir résisté durant le 19^{ème} s., plie sous l'assaut des nationalistes et des réformistes. Dans un deuxième temps, il propose une relecture des premières tentatives de traiter de l'histoire de la littérature hindi. Enfin la boucle est bouclée, avec la reprise de l'exemple de Keshavdas lors de la conclusion dans laquelle Allison Busch plaide pour une étude plus intense de cette période littéraire très largement dénigrée par les historiens et les chercheurs.

Poetry of Kings est un ouvrage réussi pour trois raisons: premièrement, il offre une vision précise, détaillée et reposant sur de nombreuses sources d'une période de l'histoire de la littérature indienne totalement délaissée; deuxièmement, il propose une nouvelle grille de lecture de cette même période, et troisièmement, au vu du nombre d'auteurs et de textes présentés, il est un formidable outil de travail pour tout chercheur travaillant sur la littérature en brajbhasha.

Nadia Cattoni

MEINERT, Carmen (ed.): *Buddha in der Jurte. Buddhistische Kunst aus der Mongolei*. Gërt zalarsan burkhad. Mongolyn burkhny šašny urlay. 2 Bände. München: Hirmer Verlag, 2011. 839 Seiten, 414 Abbildungen. ISBN 978-3-7774-4231-0.

Der vorliegende opulente Katalog beschreibt eine der grössten europäischen Privatsammlungen mongolischer Kunst vornehmlich des 18. bis 20. Jahrhunderts eines Sammlers, der es vorgezogen hat, anonym zu bleiben. Die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser reichen Sammlung, die sich stark auf alltagsreligiöse Gegenstände konzentriert, zog sich über einen längeren Zeitraum hin, wie es für solche umfangreichen Bestandsaufnahmen nicht ungewöhnlich ist, und band Fachleute aus verschiedenen Ländern mit ein. So haben bei der Beschreibung der Kunstobjekte Alla Gomboyeva und Helen Ohnieva zusammen mit dem bekannten Tibetologen Andrey Terentyev die Federführung gehabt, während die Gesamtedition bei der Herausgeberin Carmen Meinert lag. Die zu besprechenden Bände sind zweisprachig Deutsch und Mongolisch erschienen; darüber

hinaus ist das Werk in einer weiteren Ausgabe Russisch und Englisch erschienen, die aber nicht Gegenstand dieser Besprechung ist. Die, wie aus der Einleitung zu entnehmen ist (S. 30), wohl zumeist in russischer Sprache angefertigten Originaltexte haben ihren Weg ins Mongolische und Englische, und vom Englischen ins Deutsche genommen.

Der Katalog möchte einen Einblick in die historische Alltagsreligiosität der Mongolen anhand ihrer religiösen Gebrauchsgegenstände geben und zugleich das mongolische kulturelle Erbe einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich machen. Nach einer Einleitung, die einen Überblick in die Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, die Grundzüge des mongolischen Buddhismus sowie die tantrisch-buddhistische Kunst gibt, folgt ein erster Teil (Katalognummern 1–25), der nach Angabe der Herausgeberin “grösstenteils tibetisch-buddhistische” Exponate umfasst und daher in einem eigenständigen Teil “Tibetica” separat abgehandelt wird, dem der Hauptteil “Mongolica” folgt. Die Logik dieser Separierung erschliesst sich insofern nicht ganz, als die Kriterien der Einteilung nicht klar werden. Die Rezensentin ging zuerst davon aus, dass die Exponate im Teil “Tibetica”, wie angekündigt, aus Tibet stammen, aber dies trifft für den grössten Teil nicht zu. So ist die Provenienz einiger Exponate nicht klar, sie können entweder aus Nordost-Tibet (Amdo) oder der Mongolei stammen (die Katalognummern 2–9), und andere Exponate werden eindeutig der Mongolei zugewiesen (die Katalognummern 14, 16, 17, 19–25). Eindeutig in Tibet entstanden (und damit auch die ältesten Stücke der Sammlung) sind nur die Exponate der Katalognummern 1, 10, 11, 12, 13, 15 und 18. Im zweiten Teil, “Mongolica”, finden sich wiederum auch Exponate aus Nordost-Tibet. Die Einteilung kann also nicht nach Provenienz erfolgt sein. Der Hauptteil des Katalogs, die “Mongolica”, ist in insgesamt sieben Kapitel untergliedert, die sich in ihrer Unterteilung an dem bekannten Bestandskatalog der Sammlung Essen¹ orientieren. Kapitel 1 stellt die Buddhas der Sammlung vor. Neben vielen Abbildungen von Buddha Śākyamuni finden sich auch sehr schöne Thangkas und Gungervaas von Maitreya, der bekanntlich bei den Mongolen eine bedeutende Rolle spielt. Ganz typisch für die mongolische religiöse Kunst sind die eben erwähnten Gungervaa (aus dem tibetischen *kun dga' ra ba*), handliche Schreinkästchen, die sozusagen einen portablen Hausaltar darstellen. Die Sammlung rückt die Bedeutung und den künstlerischen Reichtum dieser alltagsreligiösen Gegenstände erstmals ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

1 Vgl. ESSEN / THINGO, 1989.

Kapitel 2 konzentriert sich auf die Arhats, Lehrer und Siddhas. Das in der Forschung lange Jahre sehr einseitig gezeichnete Bild eines reinen dGe lugs pa-Buddhismus bei den Mongolen ist inzwischen einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen, wozu das Studium der reichen mongolischen Bilderwelt manche Bausteine liefern kann. Die Sammlung enthält Darstellungen einer ganzen Reihe von berühmten Meistern verschiedener buddhistischer Schulen, von Mi la ras pa über Thang stong rgal po bis zu Ma gcig lab sgron. Kapitel 3 ist den Bodhisattvas gewidmet. Die Sammlung enthält vor allem Exponate des Avalokiteśvara (oft in seiner elfköpfigen Form), des Mañjuśrī und des Vajrapani sowie auch Darstellungen aller drei als *Rigs gsum mgon po*. Einige Exponate stellen Samantabhadra dar. In dieses Kapitel sind auch drei weitere Exponate integriert, ein Lebensrad (mong. *sansar-un kürdü[n]*), eine Applikationsarbeit, welche die Stufen auf dem Pfad der Śamatha-Meditation darstellt, sowie eine Karte von Lhasa. In der Erläuterung zu dem Lebensrad (Katalog-Nr. 155) wird spekuliert, ob es sich nicht um ein Werk des berühmten mongolischen Künstlers Balduugin Sharav (1869–1939) handeln könne, da die Darstellung gewisse Ähnlichkeiten zu seinem Stil aufweist. Dies scheint mir eine kühne Hypothese zu sein, zum einen, weil der Mal-Stil des Künstlers in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr populär in der Mongolei war. Zum anderen stellt sich die Frage der Datierung des Drucks. Rechts oben ist in khalkhamongolischer Sprache (in kyrillischer Schrift) *Sansaryn khüréd* vermerkt, wozu es in einer Anmerkung (14, S. 770) heisst: “Die Schreibweise sansar-un küréd ist nicht korrekt; korrekt müsste es kürde heissen.” Dieser Eintrag ist nicht korrekt. Er gibt den mongolischen Titel in einer Mischung aus uiguro-mongolischer Schriftsprache und Khalkhamongolisch wieder, anstatt die korrekte khalkha-mongolische Umschrift *sansaryn khüréd* zu geben und dann zu *sansaryn khürd[é]* zu verbessern. In der uigromongolischen Schriftsprache müsste es korrekt *sansar-un kürdü[n]* heissen.

Die khalkhamongolische Überschrift dieses Lebensrades hat zudem Konsequenzen für die Datierung, die dem Katalog zufolge mit “19.–20. Jh.” (S. 292) angegeben wird: Die kyrillische Schrift wurde in der Mongolei erst 1941 eingeführt. So kann dieses Lebensrad erst nach 1941 entstanden sein, oder aber man geht von der Annahme aus, die Überschrift sei erst später eingefügt worden.

Das 4. Kapitel behandelt unter dem Titel “Allgemeine Vajrayāna-Gottheiten und Maṇḍalas” weitere Buddhas wie Akṣobhya und Vajrasattva sowie die so genannten *Tshogs shing/zhing*, “Baum” oder “Feld” der “Ansammlungen” (von Verdienst oder im Sinne von “Versammlung”). Das 5., umfangreichste Kapitel enthält die Darstellungen der Yidam. Die Fülle der Gau, Gungervaa, Thangkas und Figurinen der Sammlung ist beeindruckend. Auf einem Tsakli der

dPal ldan lha mo (Katalog-Nr. 276, S. 536) sind auf der Rückseite alte Inventarnummern zu erkennen. Dies wirft generelle Fragen zur Herkunft der Objekte in europäischen Sammlungen auf. Es ist bekannt, dass immer wieder aus bestehenden Sammlungen der Museen in der Buryatischen Republik, der Kalmückischen Republik und nicht zuletzt der Mongolei Stücke entwendet und über das Internet verkauft werden. Das 6. Kapitel widmet sich den Schutzgottheiten. Hier besticht insbesondere die Fülle der Mahākāla-Darstellungen. Leider fehlt aber die Einbettung dieser Schutzgottheit in den kulturhistorischen Kontext, besonders unter dem Aspekt der *longue durée*. Die Verehrung einer besonderen Form des Mahākāla, „Mahākāla des Zeltens“ (tib. Gur mgon po), wurde schon im 13. Jahrhundert von den Sa skya pa bei den Mongolen eingeführt. Diese Schutzgottheit der Sa skya pa wurde zur wichtigsten buddhistischen Schutzgottheit der Yuan-Herrscher, und das von dem nepalesischen Künstler Anige 1274 im Auftrag des 'Phags pa bla ma geschaffene Bildnis der Schutzgottheit spielte in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts eine wichtige Rolle bei Ligdan Qayans Versuch, sich als legitimen Erben der mongolischen Yuan-Dynastie zu präsentieren. Das Bildnis, dessen Verbleib schon Ende des 13. Jahrhunderts unklar war, wurde angeblich 1617 von dem berühmten Sa skya pa-Mönch Šarba Qutuytu dem Ligdan Qayan übergeben und wurde in der Folge zum Mittelpunkt eines neuen Herrscherkultes bei den Čaqar. Zusammen mit dem Übersetzungsprojekt des tibetischen bKa' 'gyur bildete der Kult des Mahākāla den Nukleus einer buddhistisch konnotierten Legitimationsstrategie Ligdan Qayans, seinen nominellen Anspruch auf die Grossqan-Würde bei den mongolischen Völkerschaften durchzusetzen. Wie bekannt, ist dieser Versuch gescheitert, die Mahākāla-Statue und der um die Gottheit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen etablierte Kult spielten jedoch in der neuen Qing-Dynastie weiterhin eine wichtige Rolle für die Integration der mongolischen Völkerschaften (GIMM, 2001–2002: 77–78).

Das 7. Kapitel enthält Miscellanea, von Ritualgegenständen über Kleidung bis zu Abbildungen einiger weniger medizinischer Handschriften. Den Katalog beschliessen knappe Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, ein Kapitel, das die Übersetzungen aller tibetischen Inschriften der Exponate enthält, die von Carmen Meinert besorgt wurden, sowie ein Glossar. Die Rezensentin hat ein Register schmerzlich vermisst.

Mit dem vorliegenden Katalog wird eine der wohl umfangreichsten europäischen Sammlungen mongolischer religiöser Kultgegenstände das erste Mal einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Indem die Aufmerksamkeit auf die künstlerischen Leistungen der Mongolen gelenkt wird, bietet die Publi-

kation auch die Chance, die in Europa immer noch wenig bekannten Mongolen und ihre Kultur vorzustellen. Hierin liegt zweifellos der besondere Verdienst der Publikation. Gerade wegen der Bedeutung, die der Sammlung für eine Erschließung der Kulturgeschichte der Mongolen zukommt, ist es umso bedauerlicher, dass der Katalog an vielen Stellen einen veralteten Forschungsstand wiedergibt, der zudem fehlende mongolistische Sachkenntnis verrät. So enthält schon die historische Einleitung eine Reihe vermeidbarer sachlicher Fehler. Die Einladung des mongolischen Khans Göden erfolgte nicht 1246 (S. 8), sondern schon 1244, der Sa skya Paṇḍita reiste jedoch erst 1246 nach Liangzhou und traf 1247 mit Göden zusammen. Die Vermutung, die Einladung sei nicht nur politisch, sondern auch religiös motiviert gewesen, folgt dem Interpretationsschema tibetischer Traditionsquellen. Dieter Schuh hat schon 1977 nachgewiesen, dass das Berufungsschreiben des Göden an den Sa skya Paṇḍita in sämtlichen vorhandenen Versionen gefälscht worden ist (SCHUH, 1977: 36–57). Die immer wieder in der Sekundärliteratur wiederholten Aussagen, die Reise des Sa skya Paṇḍita sei sowohl „politischer als auch religiöser Natur“ (Katalog, S. 8) gewesen, schreiben das tendenziöse Geschichtsbild der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung unkritisch fort, das in der nicht zutreffenden Aussage gipfelt, Sa skya Paṇḍita sei „1249 schliesslich von Gödan zum Vize-Regenten von Tibet ernannt“ worden (ebenda). Hier wird ein Narrativ entfaltet, das wissenschaftlich längst überholt ist, auch wenn es bedauerlicherweise immer noch in einer Sekundärliteratur, die sich auf Übersetzungen und nicht auf das Studium der Primärquellen stützt,² wiederholt wird. Auch wenn konzidiert wird, dass in einer Einleitung zu einem Kunstkatalog nur eine generelle Übersicht über die historischen Entwicklungen gegeben werden kann, sollte diese doch sachlich korrekt sein. Die politische Vormachtstellung der Sa skya pa in Tibet ist in der mongolischen Politik der *daruyāči*, der „Regierungsstatthalter“, begründet, die stets aus den Amtsträgern der „lokalen“ Verwaltung rekrutiert wurden und die nun mit den Sa skya pa und ihnen verbundenen regionalen tibetischen Fürsten besetzt wurden (u.a. SCHUH, 1976; PETECH, 1990: 9–11 und 36–37).³ Einige Zeilen später wird

2 Es ist nicht nachvollziehbar, warum als Grundlagenliteratur zur Darstellung der Geschichte des mongolischen Buddhismus das Werk von Michael K. JERRYSON: *Mongolian Buddhism. The Rise and Fall of the Sangha*. Chiang Mai: Silkworm Books, 2007, herangezogen wurde. Die Darstellung des Autors beruht, in Ermangelung einschlägiger Sprachkenntnisse, ausschliesslich auf – teilweise veralteter – Sekundärliteratur. An neuerer Literatur, die konsultiert hätte werden können, sei hier *pars pro toto* SAGASTER, 2007 genannt.

3 Vgl. auch SAGASTER, 2007: 384–388, der sich in seiner Darstellung allerdings auf SHAKABPA, 1967 bezieht und ignoriert, dass die dort gegebene Übersetzung des Berufungs-

behauptet, Qubilai Qayan hätte den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben. Auch dies trifft sachlich nicht zu. Der tibetische Buddhismus stellte lediglich die vom Herrscher präferierte Religion dar und erfreute sich spezieller Förderung (vgl. auch FRANKE, 1978; ATWOOD, 2004: 48–49). Auf S. 10 ist zu lesen, dass es Altan Khan gelungen sei, die “traditionelle Hauptstadt Karakorum einzunehmen”. Karakorum, das nach dem Zusammenbruch der Yuan-Dynastie 1370 von dem mongolischen Herrscher Ayushiridara (reg. 1370–1378) wieder zur Hauptstadt der sich nun “Nördliche Yuan-Dynastie” nennenden Mongolen geworden war, ist zu Beginn des 15. Jahrhunderts endgültig zerstört worden, in den nicht enden wollenden militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Oyirad und der “Nördlichen Yuan-Dynastie”. Altan Khan, der rund ein Jahrhundert nach der Zerstörung der Stadt lebte, kann die Stadt also nicht eingenommen haben. Vielleicht wurde hier Karakorum mit Köke qota (dem heutigen Hohot) verwechselt, der Stadt, die Altan Khan im Jahr 1572 erbauen liess? Des Weiteren ist hinsichtlich des Wutai shan zu ergänzen, dass diese Bergregion nicht erst während der Qianlong-Ära als “Zentrum der tibetisch-mongolisch-buddhistischen Welt” (S. 14) populär wurde, sondern schon seit der Yuan-Zeit eine wichtige tibetisch-buddhistische Pilgerstätte darstellte. In der Ming-Zeit nahmen tibetische Buddhisten am Wutai shan administrative Aufgaben wahr, und seit der Shunzhi-Ära (1644–1661) war ein tibetisch-buddhistischer Geistlicher der oberste Verwalter der Tempel (KÖHLE, 2008: 78, 82–84).

Auffällig ist das weitgehende Fehlen einschlägiger Literatur, die in den Literaturhinweisen zu den einzelnen Katalogeinträgen hätte genannt werden sollen. Zuerst dachte die Rezensentin, die Literaturangaben beschränken sich absichtlich auf allgemeine, leicht zugängliche Werke. So wird z.B. statt des Standardwerkes von Rudolf Kaschewsky zu Tsongkhapa (KASCHEWSKY, 1971) das Werk von Robert Thurman angegeben (S. 198). Diese Annahme hat sich aber nicht bestätigt, denn es werden sogar tibetischsprachige Werke zitiert (so S. 250, 252, 308), die für eine allgemeine Leserschaft keinen Gewinn bringen. Manche Literaturangaben weisen keinen erkennbaren Bezug zum vorhergehenden Text auf. So wird auf S. 208, Katalog-Nr. 102, unter der Beschreibung eines Gungervaa, dessen Figur vielleicht den 5. Dalai Lama darstellt, ohne genaue Seitenangabe auf die von Shakabpa verfasste allgemeine Geschichte Tibets verwiesen.

schreibens “nicht einmal eine phantasievolle Nacherzählung” (SCHUH, 1977: 11) des tibetischen Originals ist. Die Darstellung der Integration Tibets in das mongolische Weltreich in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur ist ein Lehrstück, wie sich Irrtümer über Jahrzehnte hinweg schlicht dadurch weiter tradieren, dass statt einer Konsultation der Primärquellen nur noch die Sekundärliteratur herangezogen wird.

Hier hätte z.B. der Aufsatz von Kurtis Schaeffer (SCHAEFFER, 2005) genannt werden müssen. Zu einem Thangka des Reinen Landes der Vajrayoginī Nāro Khecarī (Katalog-Nr. 223, S. 436–438) wird, wieder ohne Seitenangabe, allgemein auf den Katalog *Mongolia: The Legacy of Chingis Khan* verwiesen. Auf S. 560 wird als Literaturhinweis ein Vortrag genannt, wobei unklar bleibt, ob und wo dieser veröffentlicht wurde. Dort, wo Literaturhinweise gegeben werden, fehlen oft die genauen Seitenangaben (z.B. S. 42, 82, 94, 126 etc.). Die Literaturhinweise zu den Beschreibungen der Exponate scheinen konzeptionell nicht schlüssig durchdacht zu sein.

Es sind die vielen kleinen, vermeidbaren Fehler, die in der Summe den Eindruck erwecken, hier sei nicht besonders gründlich gearbeitet worden. So werden auf S. 74 Kāmadeva und Rudra als “Göttinnen” bezeichnet statt als Götter. In Katalog-Nr. 356 (S. 656) ist in der Überschrift von einem⁴ Nāga (mong. *luus*) die Rede, der Text selbst spricht von einem Drachen (mong. *luu*). Unter der Katalog-Nr. 27 (S. 96) wird hinsichtlich eines wahrscheinlich nach 1917 entstandenen Tsakli gesagt, dass damals “professionelle Thangka-Maler infolge der Unterdrückungen nicht länger zu finden waren”, und etwas später heisst es: “Wenngleich die Ausübung der Religion zu jener Zeit verboten war”. Der Buddhismus war jedoch nach 1917 keineswegs verboten in der Mongolei, in der bis 1921 die Bogd Khan-Regierung an der Macht war, und von 1921 bis zu seinem Tod 1924 der Bogd Khan nominell noch immer das Oberhaupt der Provisorischen Revolutionären Volksregierung war. Die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren trotz der kommunistischen Regierung sogar eine Blütezeit des mongolischen Buddhismus: Obwohl zwischen 1924 und 1927 über 12'000 Lamas den Klöstern den Rücken kehrten, nahm die Gesamtzahl an Mönchen während dieser Zeit zu, und die Klöster wurden reicher (BAWDEN, 1989: 261). Diese Situation änderte sich erst ab 1929. Die Ausführungen auf S. 96 sind damit für die dort gegebene Zeitperiode falsch. Auf S. 98 findet sich ebenfalls ein Widerspruch in der Datierung, der leicht hätte behoben werden können. In der Kurzangabe zu Katalog-Nr. 29 heisst es: “Tsakli: Mongolei (?), 19. Jh.”, zwei Zeilen weiter im Text jedoch, das Tsakli sei “wahrscheinlich nach der russischen Revolution gemalt”. Auf S. 210 wird behauptet, die Soyombo-Schrift sei besonders gut geeignet gewesen, die gesprochene mongolische Sprache zu verschriftlichen, eine Aussage, die von einer profunden Unkenntnis der mongolischen

4 Das Genus “auf einer Nāga” muss korrigiert werden zu “auf einem Nāga”.

Sprache kündet.⁵ Solche inkorrekten Angaben wie auch die offensichtlich fehlende Kenntnis mongolistischer Fachliteratur sind ärgerlich.

Abgesehen vom Stil, dem man streckenweise die Übersetzung aus dem Englischen anmerkt, ist die russische Umschrift in den Literaturhinweisen zuweilen fehlerhaft (z.B. S. 80), und die Literaturhinweise im deutschen und mongolischen Text stimmen manchmal nicht überein (z.B. S. 694). Die Diakritika der Sanskrit-Termini sind oft nicht korrekt und die recht häufige Anwendung des falschen Genus von Sanskrit-Begriffen im Deutschen (z.B. Anm. 50 auf S. 772, wo es heisst “der bekannte Sanskrit-Dhāraṇī”) ist verwunderlich. Das Tibetische ist nach der Wylie-Transliteration wiedergegeben, allerdings nicht konsequent. Immer wieder tauchen phonetische Umschriften auf, z.B. *Dralha* anstelle von *dGra lha* oder *Camsing* (S. 508) anstelle von *lCam sring*. Die Uneinheitlichkeit der mongolischen Transkription wurde schon erwähnt. Sie zieht sich leider durch den gesamten Katalog. Die mongolischen Einträge sind oft willkürlich entweder in ihrer schriftsprachlichen uiguro-mongolischen Form oder in Khal-kha-Mongolisch wiedergegeben.

Auch das Glossar enthält Fehler. Altan Khan wird als mongolischer “Führer der westlichen Stämme” (S. 805) bezeichnet. So formuliert denkt man sofort an die Oyirad, die in der Literatur oft als “Westmongolen” bezeichnet werden. Altan Khan gehörte aber dem westlichen (rechten) Flügel der “Ostmongolen” an. Es wäre sinnvoll gewesen, für die historischen Einzelheiten das 1986 erschienene Werk *Die Mongolen*, herausgegeben von Michael Weiers und längst zum Standardwerk avanciert, zu konsultieren. Der Titel *bogd gegeen* verleiht selbst keine temporäre Macht, wie es auf S. 806 heisst, sondern er ist ein Ehrentitel, dessen Träger allerdings in verschiedenen Perioden der rezenten mongolischen Geschichte beträchtlichen politischen Einfluss besaßen. Eine konkrete politische Machtposition nahm erst der letzte *Bogd gegeen* ein. Der tibetisch-mongolische Titel *Dalai Lama* bedeutet nicht “Ozean der Weisheit” (S. 807), sondern “Meeres-Lama”, und war bei seiner Verleihung ein Ehrentitel, der wohl an den schon im 13. Jahrhundert geläufigen Titel *dalai-yin qan* angelehnt war. Erst später wurde er als “Ozean der Weisheit” interpretiert. Dass die Zählung der lČang skya Qutuytus nach der rezenten chinesischen Zählung erfolgt (S. 816), die den berühmten 2. lČang skya Rol pa'i rdo rje zum 3. lČang skya

5 Zu den mongolischen Schriften hätte das Grundlagenwerk von György KARA, 2005, konsultiert werden können, der das folgende Urteil über die Soyombo-Schrift fällt: “The Soyombo letters, although beautiful, in comparison with the Uyghur were as cumbersome as the ‘Phags-pa signs (Kublai’s Square Script). Their use remained restricted to written decorations” (KARA, 2005: 166).

macht, ist zumindest ungewöhnlich. Die Erklärung zur “Zhiji-Schule”, sie sei eine “tibetische Richtung der Chöd-Praxis” (S. 821), ist nicht korrekt. Hinsichtlich der für die Mongolen so wichtigen gCod-Schule werden widersprüchliche Erläuterungen im Katalog gegeben: einmal heisst es, “Zhije-Schule der Chöd-Tradition”, dann wieder “Chöd-Tradition der Zhije-Schule” (beide S. 178). Im Eintrag zu “Vajrayāna” wird behauptet, dass der Vajrayāna-Buddhismus “heute in seiner vollkommensten Form in den tibetischen und newarischen Traditionen erhalten” ist (S. 820). Abgesehen von der systematischen Überlegung, nach welchen Kriterien die “vollkommenste Form” einer religiösen Tradition festgelegt werden kann, stellt die Newari-Form des Vajrayāna eine einmalige Symbiose von Hindu- und buddhistischen Kult- und Vergemeinschaftungspraktiken dar, die wenig Ähnlichkeiten mit dem tibetischen Buddhismus aufweist (vgl. LIENHARD, 1999). Alle diese Einzelheiten deuten letztlich auf Mängel in der Redaktion hin.

Hoch zu loben ist in dem Katalog hingegen der Teil des Anhangs, der die Transliteration der tibetischen Inschriften und ihre Übersetzungen enthält, die von Carmen Meinert angefertigt wurden.

Insgesamt ergibt sich ein heterogener Eindruck dieser Publikation, die für die Mongolistik aufgrund der umfassenden Dokumentation alltagsreligiöser Kultgegenstände von grossem Wert ist. Trotzdem wird der Katalog einen wichtigen Platz als Referenzwerk zur religiösen Kunst der Mongolen einnehmen.

Literaturverzeichnis

ATWOOD, Christopher P.

2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File.

BAWDEN, Charles R.

1989 *The Modern History of Mongolia*. London and New York: Kegan Paul International.

BERGER, Patricia / T.T. BARTHOLOMEW

1995 *Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan*. San Francisco: Thames and Hudson in association with Asian Art Museum of San Francisco.

ESSEN, Gerd-Wolfgang / T.T. THINGO

1989 *Die Götter des Himalaya. Buddhistische Kunst Tibets. Die Sammlung Gerd-Wolfgang Essen*. Band I, II. München: Prestel-Verlag.

FRANKE, Herbert

- 1978 *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1978, Heft 2].

GIMM, Martin

- 2001–02 “Zum mongolischen Mahākāla-Kult und zum Beginn der *Qing*-Dynastie – die Inschrift *Shisheng beiji* von 1638.” *Oriens Extremus* 42: 69–103.

KARA, György

- 2005 *Books of the Mongolian Nomads. More than Eight Centuries of Writing Mongolian*. Bloomington: Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies [Indiana University Uralic and Altaic Series, Volume 171].

KASCHEWSKY, Rudolf

- 1971 *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzañ-grags-pa (1457–1419), dargestellt und erläutert anhand seiner Biographie* Quellort allen Glücks. Wiesbaden: Harrassowitz [Asiatische Forschungen, Bd. 32].

KÖHLE, Natalie

- 2008 “Why did the Kangxi Emperor go to Wutai Shan? Patronage, Pilgrimage, and the Place of Tibetan Buddhism at the Early Qing Court.” *Late Imperial China* Vol. 29.1: 73–119.

LIENHARD, Siegfried

- 1999 *Diamantmeister und Hausväter. Buddhistisches Gemeindeleben in Nepal*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 275. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 29].

PETECH, Luciano

- 1990 *Central Tibet and the Mongols. The Yüan – Sa-skyä Period of Tibetan History*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

SAGASTER, Klaus

- 2007 “The History of Buddhism among the Mongols.” In: Ann HEIRMAN & Stephan Peter BUMBACHER (Hg.): *The Spread of Buddhism*. Leiden / Boston: Brill, S. 379–432.

SCHAEFFER, Kurtis R.

- 2005 "Der fünfte Dalai Lama Ngawang Lobsang Gyatso." In: Martin BRAUEN (Hg.): *Die Dalai Lamas. Tibets Inkarnationen des Bodhisattva Avalokiteśvara*. Zürich: Arnoldsche, S. 64–91.

SCHUH, Dieter

- 1976 "Wie ist die Einladung des 5. Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Mongolenkhane zu verstehen?" In: Walther HEISSIG (Hg.): *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 3.–8. Juni 1974 in Bonn/ Bad Honnef*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, S. 209–244.
- 1977 *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie*. St. Augustin: VGH Wissenschaftsverlag.

SHAKABPA, W.D.

- 1967 *Tibet – A Political History*. New Haven / London: Yale University Press.

WEIERS, Michael (Hg.)

- 1986 *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Karénina Kollmar-Paulenz

SING, Manfred: *Progressiver Islam in Theorie und Praxis. Die interne Kritik am hegemonialen islamischen Diskurs durch den "roten Scheich" ʿAbdallāh al-ʿAlāyilī (1914–1996)*. Würzburg: Ergon Verlag, 2007. 578 S., ISBN 978-3-89913-569-5.

Der Islamwissenschaftler Manfred Sing stellt in seiner Doktorarbeit Schreiben und Wirken des "unorthodoxen" muslimischen Intellektuellen ʿAbdallāh al-ʿAlāyilī vor. Die Arbeit erschien in der Ergon Reihe *Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt (MISK)*. Manfred Sing ist Forscher am Beirut Orient-Institut innerhalb des Projektes "Die Neuorientierung arabischer Post-Kommunisten im Nahen Osten nach 1989".

In vorliegender Studie bringt Sing den Intellektuellen al-ʿAlāyilī in lebhaft Relation zu Diskursen über Religion, Gesellschaft und Politik. Al-ʿAlāyilīs Den-